

PRINCIPIA HERMENEUTICA*

di
Giorgio Agamben

1. *Principio di Benjamin-Ticonio: “la dottrina può essere esposta legittimamente solo nella forma dell’interpretazione”, ovvero: “Le regole dell’interpretazione sono esse stesse la dottrina”.*

Benjamin enuncia il principio nella lettera a Rang del 9 dicembre 1923: “Ogni conoscenza umana, se vuole poter rispondere di se stessa, deve avere la forma dell’interpretazione e nessun’altra”. Quanto al *Liber regularum* di Ticonio, composto verso la metà del IV secolo, esso contiene sette “regole mistiche” (*regulae mysticae*) presentate come *claves et luminaria* per interpretare i segreti delle Scritture (*secretorum legis*). Una lettura appena attenta rivela che le regole coincidono esse stesse ogni volta con la dottrina (come dice Ticonio: “tengono fermi i recessi di tutta la dottrina – *universae legis recessus obtinent*”). Il principio di Benjamin sembra assegnare al moderno quello stesso statuto di “età del commento”, che definisce il mondo tardo antico, ma con l’avvertenza che solo in questa forma è possibile enunciare una verità che possa rispondere di sé.

Il saggio sulle *Affinità elettive* è un buon esempio di questo metodo: il commentario minuzioso di un testo classico coincide con la sua critica e solo in questo modo – attraverso quella che Benjamin definisce la “mortificazione” dell’opera – espone la dottrina che vuole insegnare. Allo stesso modo, la sesta regola di Ticonio sulla *Ricapitolazione dei tempi* suggerisce come si debbano leggere i passi in cui la Scrittura, attraverso le formule *illa hora, illo die* (in quell’ora, in quel giorno), mette in rapporto un tempo passato con la venuta di Cristo; ma, insieme, enuncia la dottrina messianica secondo cui ogni tempo è il giorno e l’ora in cui Dio si rivela (*totum illud tempus diem vel horam esse*).

La precisazione secondo cui soltanto nella forma dell’interpretazione la dottrina può rispondere di sé significa che solo la costante, attenta indagine del passato garantisce la legittimità di un’enunciazione teorica (nelle parole di Foucault, l’interrogazione teorica del presente deve misurarsi con l’ombra che essa proietta sul passato). Detto altrimenti: la verità si legittima soltanto archeologicamente. Per questo ogni espressione che, contravvenendo a questo principio, crede di poter affermare immediatamente una verità ricade, come avviene oggi sempre più spesso, nell’opinione.

2. *Principio di Feuerbach: “l’elemento genuinamente filosofico in un testo è la sua capacità di sviluppo (Entwicklungsfähigkeit)”.*

Feuerbach enuncia questo principio (che presenta più di un’affinità col precedente) all’inizio della monografia su Leibniz pubblicata nel 1837 come secondo volume della sua *Storia della filosofia moderna*. L’oggetto essenziale del libro – egli scrive – “non è ciò che esige e permette solo una attività formale di esposizione, bensì ciò che rende non soltanto possibile, ma anche necessaria un’attività filosofica positiva, cioè *un’attività di sviluppo immanente (einer immanenten Entwicklung)*” (p.3, *Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie* in L.F. *Gesammelte Werke*, hg. von W. Schuffenhauer, Akademie Verlag, Berlin 1969). Questa capacità di sviluppo (*Entwicklungsfähigkeit*) è infatti “il segno di ciò che è la filosofia”, e lo sviluppo (*Entwicklung*) che ne consegue è l’“interpretazione del vero senso di una filosofia” (p.4). Si tratta di un’attività tanto analitica che sintetica: analitica, “perché dal detto riesce a sviluppare ciò che in esso è rimasto non-detto (*nicht gesagt*), e tuttavia si trova in esso implicitamente inespresso”; sintetica, perché da una molteplicità di

*Questo articolo è precedentemente apparso nella traduzione francese di Joël Gayraud in *Critique* 2017/1-2 (n° 836-837), pp. 5-13.

pensieri isolati e apparentemente sconnessi è in grado di ricavare l'idea (*ibid.*). Questa attività di sviluppo è, insieme, “riproduzione e metamorfosi” (*Reproduktion, Metamorphose*, p.5), perché colui che la attua “deve saper restituire l'estraneo (*das Fremde*) non come estraneo, ma come se fosse suo proprio, come se venisse mediato e assimilato attraverso la sua attività” (*ibid.*).

Una prassi interpretativa che segue tale principio e prova a portare alla parola ciò che è rimasto non detto in uno scritto raggiunge necessariamente una soglia di indifferenza in cui il testo interpretato e quello che lo interpreta sembrano confondersi. La qualità etica dell'interprete sarà, però, definita proprio dalla sua capacità di scomparire fino a un certo punto nell'interpretato.

3. *Principio di Coleridge: Until you understand a writer's ignorance presume yourself ignorant of his understanding (B.L., cap. XII).*

Coleridge desume questa “regola aurea” dalla sua esperienza della lettura del *Timeo*: pur incontrando in questo testo molti passi che gli risultano inintelligibili, non può attribuirli a una mancanza di intelligenza del loro autore e pertanto “completamente frustrato in tutti i miei tentativi di comprendere l'ignoranza di Platone, concludo me stesso ignorante della sua comprensione”.

Se inteso nella forma cautelare che Coleridge sembra suggerire, l'assioma ha semplicemente un valore negativo. Ma se lo si intende in senso positivo, allora esso afferma che la comprensione dell'ignoranza di un autore è altrettanto importante della comprensione della sua intelligenza e che comprendere veramente un autore significa comprendere anche e innanzitutto quel che egli non ha capito, cioè i suoi limiti.

Ma che cosa significa comprendere l'ignoranza di un autore? Per la filosofia – che è l'ambito cui Coleridge si riferisce – il problema si complica, perché il filosofo, in quanto per definizione sa di non sapere, fa necessariamente i conti con la sua ignoranza, è sempre in una speciale relazione con i propri limiti.

L'idea che un testo filosofico non dica tutto, ma lasci necessariamente qualcosa non detto o appena accennato o difettosamente esposto è stata formulata da Platone proprio rispetto ai suoi scritti. In un passo decisivo del *Fedro* (278 c 5 - e 3), Socrate spiega che merita il nome di filosofo soltanto quell'autore che sa dimostrare i difetti dei suoi scritti (*ta gegrammena phaula apodeixai* 278 c 6; *phaula*, di poco valore) ed è in grado di venire ad essi in aiuto (*boethein*), in quanto dispone di “cose di maggior valore” (*timiotera*).

Se questo è vero, un testo filosofico è un testo a cui la regola aurea di Coleridge non risulta facilmente applicabile, perché in esso l'autore ha già sempre fatto i conti con la propria ignoranza. È bene osservare, infatti, che le “cose di maggior valore” non possono essere semplicemente altri discorsi meno difettosi, ma omogenei ai precedenti, perché questi avrebbero a loro volta bisogno di altri discorsi e si andrebbe così all'infinito. Se, com'è stato suggerito (T.A. Szelač, *Come leggere Platone*, Rusconi, Milano 1991, pp.80-83), si ammette che Platone intenda qui riferirsi alle idee, queste, in quanto non sono dicibili nella forma di un *mathema*, di un sapere insegnabile (*rheton gar oudamos esti os alla mathemata*, *Settima lettera*, 341B), implicano al contrario un discorso particolare, che deve mettere in questione e “confutare” la natura stessa del linguaggio e del sapere che su di esso si fonda (“non viene confutata – *elenchetai* – l'anima di chi scrive o parla, ma la natura dei quattro (cioè: il nome, il discorso, l'immagine e la scienza)” (343D).

Questo passo della *Settima lettera* va letto insieme al celebre brano della *Repubblica* (511B) in cui Platone definisce “la potenza del dialogare” (*ton dialegesthai dynamei*). Questa, a differenza delle scienze, che trattano le loro ipotesi come cose conosciute (*os eidotes* -510c), “considera i presupposti (*hypotheseis*) non come principi (*archai*), ma come propriamente presupposti, cioè come gradini e impulsi per andare fino al non presupposto (*anypotheton*) verso il principio di tutto e, avendolo toccato, attenendosi alle cose che ne dipendono, discendere fino al suo fine, senza assolutamente presentare il sensibile, ma le idee stesse attraverso le idee verso le idee, per finire alle idee” (511b).

Si tratta, cioè, di un'esperienza di linguaggio che conduce dialetticamente il linguaggio fino al suo limite, in cui esso cessa di presupporre il suo oggetto e, muovendosi soltanto nelle idee, raggiunge un principio non presupposto. Un tale discorso – perché di un *logos* pur sempre si tratta – non può che essere, nei termini di Coleridge, un discorso che espone insieme la sua intelligenza e la sua ignoranza, che

manifesta ciò che comprende solo nella misura in cui confuta ogni pretesa di presentarlo come un *mathema*. E questo discorso è, in realtà, “più chiaro (*saphesteron*, più luminoso)” di quello della scienza, che è costretta a prendere le ipotesi – i presupposti – come principi.

La relazione fra ignoranza e intelligenza è dunque qui particolarmente complessa. Il difetto del testo filosofico non è accidentale, ma consustanziale ad esso, in quanto rimanda alla costitutiva inadeguatezza del linguaggio rispetto all’idea (che non è, però, semplicemente indicibile). Un testo che espone la sua ignoranza, espone il limite a cui il discorso deve finalmente arrestarsi (il dialogo è, cioè, costitutivamente finito). Comprendere un testo filosofico significa comprenderne insieme l’intelligenza e l’ignoranza (“Il vero e il falso dell’intero essere”, secondo le parole della *Settima lettera*) e non vi è comprensione di ciò che il filosofo ha capito che non sia insieme intelligenza di ciò che egli non può che ignorare – anche se in un senso speciale del termine – cioè lasciare non compreso *nel* discorso.

L’assioma di Coleridge va quindi radicalizzato in questa forma: “filosofico è quel discorso del quale è impossibile comprendere l’intelligenza senza salvarne insieme, l’ignoranza” – ovvero, in forma attiva, “quel discorso che dice ciò che comprende solo nella misura in cui espone la propria ignoranza di esso”. Ovvero ancora: in un discorso filosofico, non si può intendere ciò che l’autore ha detto se non si conserva insieme il suo non-detto (che non sarà da intendere come un discorso esoterico segreto, la cui comunicazione è riservata agli adepti, ma come un non-detto interno al detto – *cfr.* Principio di Feuerbach).

Scolio 1

Heidegger ha aggiunto al teorema un corollario quando a Le Thor ci diceva: “voi potete vedere i miei limiti, io non posso”. Secondo questo corollario, l’autore è per eccellenza incapace di comprendere la propria ignoranza e questa incapacità è inseparabile della sua capacità di intendere la propria intelligenza. Ma allora intendere veramente un autore significherà calarsi innanzitutto in questa ignoranza, condividere con lui l’impossibilità di comprendere i propri limiti. Quando crediamo di aver inteso perfettamente i limiti di un autore (la sua ignoranza), il suo pensiero cessa infatti di apparirci interessante. Si comprende, cioè, veramente un autore solo se non lo intendiamo integralmente, solo se custodiamo una parte di ignoranza.

Scolio 2

*Dal momento che l’esposizione della consustanzialità di intelligenza e ignoranza non può avere la forma di un *mathema*, ma avrà piuttosto la forma di una zona di non conoscenza interna alla conoscenza, in che modo sarà possibile comprenderla? La sola risposta possibile è che la comprensione di un testo filosofico implica necessariamente una dimensione pratica. È quanto Platone non si stanca di ripetere tanto nella *Settima lettera* che nei dialoghi (“È necessario che queste cose le si apprendano insieme, il falso e il vero dell’intero essere, con molta assiduità e molto tempo [...] Quando vengono faticosamente sfregati insieme questi quattro – i nomi, i discorsi, le visioni e le sensazioni – e confutati con discussioni benevole e senza odio con domande e risposte, allora si accendono d’un tratto comprensione e intelligenza di ciascuna cosa, se ci si sforza per quanto è possibile a capacità umane” [344b]). Ma anche la comprensione da parte di un lettore dell’ignoranza dell’autore non può avere la forma di un semplice enunciato cognitivo (“Platone ha conosciuto questo e non ha conosciuto quello”), ma implica la ripetizione della stessa esperienza che l’autore ha dovuto attraversare.*

4. Primo principio di Origene: “Le porte della scrittura sono chiuse e le chiavi sono state scambiate”.

5. Secondo principio di Origene: “Il senso spirituale non è un altro senso letterale”.

I due principi non devono essere separati. Il primo Origene lo enuncia in questo modo: “Prima di intraprendere l’interpretazione dei Salmi, racconterò una graziosissima tradizione che mi è stata trasmessa da un ebreo e che riguarda in generale tutta la Sacra Scrittura. Egli diceva che l’intera scrittura

ispirata da Dio assomiglia, a causa della sua oscurità, a molte camere chiuse a chiave in un'unica casa: di fronte a ogni camera c'è una chiave, ma non quella che le corrisponde. Così le chiavi sono disperse nelle camere, ma nessuna di esse si adatta a quella davanti alla quale si trova. È una grandissima opera (*ergon* [...] *megiston*) ritrovare le chiavi e adattarle alle camere che possono aprire. Comprendiamo allora anche le scritture che sono oscure, se prendiamo lo spunto della comprensione soltanto le une dalle altre, poiché esse hanno il principio dell'interpretazione (*to exegetikon*) disseminato tra di esse" (*Phil.*, 2.3).

Il principio afferma che la chiave per l'interpretazione di un testo non va cercata al di fuori di esso, bensì in tutte le sue parti (le molteplici camere) e – dal momento che le chiavi sono state scambiate – senza poter privilegiare *a priori* una porta sulle altre. *Non vi è una sola porta per la scrittura, ma di nessuna porta possediamo in partenza la chiave.*

Scholem cita questo aneddoto a proposito dell'interpretazione dei mistici ebraici, accostandola a quella dei testi di Kafka, che corrispondono, secondo lui, a una situazione in cui gli uomini hanno smarrito la chiave delle Scritture Sacre. Egli legge la parabola sulle chiavi scambiate nel senso che la parola di Dio "si dispiega in infiniti strati di senso" e può dar luogo a altrettante interpretazioni quanti sono i suoi esegeti. La metafora delle chiavi rivela "una situazione kafkiana già nell'epoca del massimo splendore della traduzione talmudica": "L'autorità non sta più nel senso univoco e insostituibile della comunicazione divina, ma nella sua infinita plasticità" (pp.17-18, *La cabala e il suo simbolismo*, Einaudi 1980).

Se Scholem avesse applicato anche alla propria lettura il suggerimento di Origene e ne avesse cercato la chiave in altri testi dello stesso autore, non avrebbe potuto non imbattersi nel passo in cui egli enuncia il suo secondo principio: "Non si deve credere che i fatti storici (*ta historikā*) siano figure (*typous*) di altri fatti storici e le cose corporee (*ta somatikā*) di altre cose corporee; piuttosto le corporee sono figure delle spirituali (*pneumatikon*) e le storiche delle intelleggibili" (*Com. Joahn.* 10, 13).

Ciò che il principio enuncia con chiarezza è che il senso spirituale o intelleggibile non è un secondo senso letterale o storico, la cui interpretazione potrebbe continuare all'infinito di rimando in rimando e di figura in figura. Pervenire al senso spirituale significa lasciare il terreno dei significati storici per innalzarsi a quella comprensione che – come suggerisce un altro passo di Origene – coincide col Regno, cioè col compimento di ogni scrittura e di ogni interpretazione: "Quando uno, accostatosi alle Scritture per mezzo della lettera (*dia tou grammatos*), s'innalza alle cose spirituali (*anabainei epi ta pneumatikā*), che sono dette Regno dei cieli" (*Com. Matth.*, 10,14).

Contrariamente a quanto suggerisce Scholem (e, con lui, una pratica ermeneutica assai diffusa), il principio afferma che l'interpretazione non può proseguire all'infinito, ma – compiuta la "grandissima opera" della ricerca delle chiavi – deve a un certo punto arrestarsi. Questo arresto non è un nuovo senso più vero di quello letterale, ma sostanzialmente omogeneo ad esso e quindi in qualche modo ancora oggetto possibile di un'interpretazione ulteriore; esso corrisponde, piuttosto, alla venuta del Regno, in cui tutti i sensi si consumano e la lettera, senza essere per questo semplicemente cancellata o abolita, adempie il suo significato. Il senso spirituale non è un altro senso: è la comprensione perfetta – cioè ultima – del senso storico, l'"innalzamento della storia" (*anagein ten historian* -*Com.Ps.*, 3,6), in cui consiste l'esegesi spirituale, coincide con l'escatologia.

Il principio di Origene contiene allora un insegnamento non solo sull'interpretazione delle Scritture, ma sul senso ultimo del linguaggio stesso. Dimorare nella lingua non significa essere in balia di un discorso interminabile e di un'altrettanto incessante esegesi: significa che ciò che nella lingua è in ultima istanza in questione è la vicinanza del Regno, che la parola non rimanda infinitamente soltanto a se stessa, ma è anche già sempre annuncio del Regno. Il senso spirituale è veramente fine e adempimento del senso letterale.

6. *Principio di Overbeck-Foucault*: "Ogni indagine storica deve a un certo punto necessariamente misurarsi con uno strato pre-istorico, che costituisce il suo *a priori* storico. La ricerca che ha a che fare con questo *a priori* storico ha la forma di un'archeologia".

Ciò che Overbeck chiama "pre-istoria" (*Urgeschichte*) e Foucault "*a priori* storico" non è semplicemente qualcosa di cronologicamente più antico – è, piuttosto, la storia del "punto di insorgenza" (*Entstehung*,

point de surgissement), in cui il ricercatore deve fare i conti con un *Ur-phänomen* in senso goethiano, che condiziona la possibilità della formazione e dello sviluppo dei saperi e delle conoscenze – e, insieme, con la storia della tradizione che, mentre sembra trasmetterci il passato, incessantemente ne ricopre la sorgività. La pre-istoria è, in questo senso, il problema metodologico decisivo della storiografia, che questa tende a occultare, trasformandola in una fase arcaica della cronologia, la cui indagine è necessariamente eterogenea rispetto a quella della storia. Chiamiamo archeologia la ricerca che, in ogni indagine storica, si misura col suo *a priori* storico o con la sua pre-istoria. Va da sé che l'*a priori* storico non coincide necessariamente con un evento che si possa situare con precisione e datare in una cronologia. L'*a priori* storico ultimo, che costituisce l'orizzonte di ogni ricerca, è l'antropogenesi, il diventare umano dell'uomo, che si deve presupporre come avvenuto ed è, tuttavia, impossibile da datare. La filosofia – o l'archeologia filosofica – è il tentativo di mantenere ogni problema e ogni indagine storica in relazione con questo evento indatabile.